

# Hacia una hermenéutica del sí mismo: la vía corta y la vía larga

Jean Greisch

Comencemos con una pregunta iconoclasta: ¿es *Sí mismo como otro*<sup>1</sup> una obra de hermenéutica, o su carácter fuertemente «transatlántico» nos impide aplicarle una denominación tan claramente «continental»? Para permitir al lector orientarse en los diez estudios de los que se compone la obra, Paul Ricœur propone tres esquemas. En primer lugar, un esquema *didáctico*, que corresponde a estas tres operaciones fundamentales: *describir*, *contar* y *prescribir* (SA 32, 139; XXXIII, 108). A este esquema triádico podemos añadirle un esquema *heurístico*, definido por cuatro modos fundamentales de preguntar, o de declinar la pregunta ¿quién?: «¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es el sujeto moral de la imputación?» (SA 28, XXIX). Por último, hay que mencionar la existencia de otra terna, cuyo estatuto es más difícil de discernir. Podemos llamarla esquema *reflexivo*, pues expresa el modo en que el autor reflexiona acerca de su propio itinerario tanto para sí mismo como para el lector. La expresión más explícita de este esquema aparece al comienzo del décimo estudio, donde se define la hermenéutica como el ámbito en el que se articulan tres problemáticas: «1. aproximación indirecta a la reflexión mediante el rodeo del análisis; 2. primera determinación de la ipseidad mediante su contraste con la mismidad; 3. segunda determinación de la ipseidad mediante su dialéctica con la alteridad» (SA 345, 328). Bien se ve lo que persigue esta última terna: justificar el hecho de llamar hermenéutica al conjunto del recorrido hecho hasta ese momento, pues el autor apuesta por «la exacta equivalencia entre *la interpretación de sí* y el desarrollo de esta triple mediación» (*ibid.*).

Las siguientes reflexiones tienen por objeto examinar los motivos que hablan en favor de dicha equivalencia. Un problema de método reclama nuestra atención: ¿por qué motivo merece, exactamente, el calificativo de *hermenéutica* la larga investigación consagrada a la unidad analógica de la acción humana, que, si hacemos caso del plan inicial de las *Gifford Lectures* y de las declaraciones con las que acaba el prefa-

<sup>1</sup> P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990. (Citado de ahora en adelante SA. [La segunda cifra remite a la versión castellana: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996].)

cio, trata de encontrar una prolongación en un análisis consagrado específicamente al estatuto religioso del sí mismo? La respuesta parece tan evidente que la pregunta misma puede sorprender. Sorprenderá aún más si estimamos junto con Gianni Vattimo que la hermenéutica es la *koiné* filosófica de los años ochenta, que toma el relevo del marxismo vigente en los años sesenta y del estructuralismo vigente en los setenta<sup>2</sup>. Pero además del hecho de que este enunciado es quizás más válido en Italia, especie de paraíso del pensamiento hermenéutico, que en cualquier otro lugar (tomada al pie de la letra, esta afirmación difícilmente se deja trasladar a Alemania, a Francia o a los países anglosajones, a pesar de la gran fecundidad de los trabajos de hermenéutica llevados a cabo actualmente en todos estos países), hay que desconfiar de la pretensión de hegemonía vinculada a este tipo de declaración, pues, como sabemos demasiado bien, dicha pretensión acaba tarde o temprano por volverse contra aquellos que la enuncian.

El mejor modo de comprobar el sentido del esquema reflexivo mencionado más arriba consiste, a mi juicio, en releerlo al revés. Éste es el itinerario que siguen las siguientes reflexiones. Partiendo del décimo estudio, intentaré remontar a contracorriente el recorrido del autor, con el objeto de poner de relieve en cada caso la dimensión hermenéutica del trabajo emprendido, antes de entablar un debate acerca de la relación de Ricœur con el único autor que ha elaborado por su parte una hermenéutica del sí mismo, a saber, Martin Heidegger.

## I. UNA HERMENÉUTICA DEL SÍ MISMO: UNO MISMO Y EL OTRO

En el prefacio de *Sí mismo como otro*, la expresión «hermenéutica del sí mismo» es introducida en un contexto preciso, en el que señala una especie de reto fundamental: «la hermenéutica del sí mismo se encuentra a igual distancia de la apología del *cogito* y de su destitución» (SA 15, XV). Entre el *cogito* cartesiano que, al plantearse, tiene una pretensión fundacional, y el «*cogito* quebrado» nietzscheano, es preciso encontrar una tercera vía que eluda las trampas que encierra la rivalidad mimética de un sujeto ensalzado unas veces y humillado otras (SA 27, XXVIII). Estas declaraciones definen, en primer lugar, cierto estilo de pensar. Podríamos decir que la «hermenéutica del sí mismo» corresponde a un nuevo intento de dar sentido a la idea de «*cogito* herido», cuyo rastro se aprecia en todas las obras anteriores de Ricœur. El hecho de que el «sí mismo» sea, en efecto, una expresión del «*cogito* herido» resulta evidente como muy tarde en el décimo estudio, donde la dialéctica de la ipseidad y de la alteridad despliega por completo sus efectos con la tesis de que «la alteridad no se suma desde fuera a la ipseidad, sino que pertenece a la tenencia de sentido y a la constitución ontológica de ésta» (SA 367, 352). Se trata de explorar, entonces, las diferentes figuras fenomenológicas (que también podemos llamar hermenéuticas, desde el momento en que se refieren a testimonios) de la «labor de la alteridad en el corazón de la ipseidad» (SA 368, 352). La metacategoría platónica de la alteridad

<sup>2</sup> Cf. G. Vattimo, «Hermenéutica: nueva *Koiné*», en *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 55-71 (N. del T.).

despliega plenamente su polisemia interna al distribuirse en una pluralidad de figuras fenomenológicas que corresponden a otras tantas experiencias distintas de carácter pasivo, que se entremezclan de múltiples modos en la acción humana.

Se ha de subrayar que el término *atestación*, que el autor considera por otro lado «la clave de toda la obra» (SA 335n, 318n) se presenta entonces como una «atestación quebrada», pues «la alteridad, junto a la ipseidad, se atestigua sólo en experiencias inconexas, según una diversidad de focos de alteridad» (SA 368, 353). En el décimo estudio, esta diversidad adopta la forma de un «trípode» formado por tres focos: el cuerpo propio o la carne, el otro considerado como extranjero y la conciencia moral. Podríamos, por otra parte, preguntarnos si el argumento de conveniencia, reñido de ironía socrática, con el que acaba la obra, no invita más bien a continuar en vez de a concluir la exploración. Cabe preguntarse, en efecto, si no existen aún otras figuras que correspondan a experiencias fundamentales de la presencia del otro en el corazón del sí mismo.

## II. ASPECTOS HERMENÉUTICOS DE LA DIALÉCTICA DE LA MISMIIDAD Y DE LA IPSEIDAD

En todo caso, cabe aceptar sin mayor problema que esta exploración de los modos de inscripción del otro en el corazón del sí mismo merece plenamente el título de hermenéutica. Pero, ¿qué ocurre con los estudios anteriores, desarrollados en base al triple registro de la descripción, la narración y la prescripción? La pregunta se plantea, evidentemente, en particular respecto al primer tiempo de la investigación, que corresponde a los cuatro primeros estudios, en los que se trata de explorar la doble cuestión «¿Quién habla?, ¿quién es el sujeto de la acción?». Los principales interlocutores de Ricoeur en esta parte de su indagación, Strawson, Searle, Anscombe y Davidson, no tienen por costumbre reivindicar la patente hermenéutica. Por nuestra parte, añadiremos que el análisis sólo llega a ser hermenéutico cuando, acompañando en cierto trecho a los autores de la tradición analítica, se introduce el parámetro *temporal* en dicha indagación y se define la primera dialéctica fundamental entre el polo de la *mismidad*, ilustrado por la permanencia del carácter, y el de la *ipseidad*, ilustrado por la fidelidad a la promesa hecha, siendo la identidad narrativa, precisamente, la que asegura el equilibrio entre ambos polos; ¿de modo similar quizá a como, en *Tiempo y relato*, el tiempo histórico era definido como un tercer tiempo a caballo entre el tiempo del mundo y el tiempo vivido del sujeto? Es indudable que sólo desde este momento podemos hablar de una hermenéutica del sí mismo, por el simple motivo de que el análisis precedente aún no había necesitado recurrir explícitamente a la noción del sí mismo.

Cuando, al socaire de la identidad narrativa, surge la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad, el carácter hermenéutico del análisis se pone claramente de manifiesto. En primer lugar, porque la acción misma cambia de aspecto. Hasta ese momento sólo se estudiaban, podríamos decir, *acciones puntuales*. Ahora, se trata en cambio del examen de las *prácticas* que dan un sentido global a un conjunto de acciones particulares. Se puede decir, pues, que las acciones se interpretan entre sí. No es sorprendente, entonces, que la dialéctica constitutiva de la tradición y de la innovación pueda

ser aplicada a este tipo de interacción (SA 168, 139). Sobre todo, claro está, cuando se acepta ampliar con MacIntyre el concepto de práctica hasta los «proyectos vitales», pues se descubre entonces en el campo práctico un «doble principio de determinación que lo aproxima a la comprensión hermenéutica de un texto en base a la interacción entre el todo y la parte» (SA 187, 160).

Se ha de subrayar igualmente, como repercusión directa del «encuentro afortunado» (SA 188, 160) entre los análisis de *Tiempo y relato* y de *After Virtue*<sup>3</sup>, que si la reflexión de Ricœur se vuelve explícitamente hermenéutica ello se debe al cuidado con que aborda «las dificultades vinculadas a la idea de una refiguración de la vida mediante la ficción» (*ibid.*). Ricœur no ignora los numerosos obstáculos que parecen volver problemática la noción de una aplicación de la ficción a la vida. Dichos obstáculos son «la equivocidad de la noción de autor, la falta de conclusión 'narrativa' de la vida, la imbricación de las historias de una vida entre sí, la inclusión de los relatos de la vida en una dialéctica de rememoración y de anticipación» (SA 191, 164). Pero —y tal es la apuesta hermenéutica— en lugar de tratarlos como simples obstáculos, han de ser integrados «en una intelección más sutil, más dialéctica, de la *apropiación*» (*ibid.*). Esta «intelección más sutil y más dialéctica» es, precisamente, la intelección hermenéutica. ¿En qué puede consistir este trabajo de apropiación que permite aplicar la ficción a la vida? Los recuerdos de Chtaranski durante sus meses de aislamiento en una celda de Lubianka ofrecen un ejemplo sobrecogedor. Para burlar su soledad y poder resistir mejor los interrogatorios, el autor cuenta que rememoraba, no sólo los grandes relatos bíblicos, sino también a Ulises en la caverna del Cíclope o a Don Quijote frente a los molinos de viento.

Con este ejemplo, queda ya abierto el paso al análisis de las implicaciones éticas del relato. Aquí tiene lugar otra apuesta hermenéutica: «Las experiencias mentales que llevamos a cabo en el gran laboratorio de lo imaginario son también exploraciones del reino del bien y del mal» (SA 194, 167). Si, en efecto, la acción ética ha de ser comprendida en primer lugar como búsqueda de una vida buena, entonces los relatos juegan un papel heurístico esencial en la exploración de las posibilidades de este tipo de vida; y la imaginación ética, según una fórmula de Peter Kemp, se alimenta de imaginación narrativa (SA 195n, 168n). Esta apuesta no es en modo alguno evidente, si nos damos cuenta del hecho de que la literatura moderna comporta casos, al menos tan sorprendentes como los *puzzling cases* de Parfit, en los que la identidad personal parece ir perdiendo espesor hasta convertirse finalmente en algo indiscernible. La apuesta hermenéutica consiste, en este punto, en reemplazar la separación innegable que existe entre el enunciado de base de la identidad moral («Heme aquí») y el sí mismo narrativo, esencialmente problemático, conminado a la angustiosa pregunta «¿Quién soy?», por una «dialéctica viva» entre ambos (SA 197, 170).

Esta apuesta nos lleva a franquear el umbral de la «pequeña ética» desarrollada entre los capítulos séptimo y noveno. De nuevo conviene preguntarse en qué consiste exactamente la dimensión hermenéutica de esta exploración de los tres aspectos del sí mismo en el nivel de la acción ética, es decir, del sí mismo movido por una inten-

<sup>3</sup> A. MacIntyre, *After Virtue, a study in moral theory*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1981. Trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987 (N. del T.).

ción ética, del sí mismo confrontado a la norma moral y, por último, del sí mismo que, en el ejercicio de la sabiduría práctica, ha de llegar a un equilibrio razonado entre las coacciones de la argumentación y las convicciones bien sopesadas (SA 335, 318). Cabe aceptar sin mayor problema que precisamente la hipótesis relativa a la posibilidad de dicho equilibrio razonado corresponde a una nueva apuesta hermenéutica, la más nuclear y decisiva en la concepción ricœuriana de la acción moral. Pero si apreciamos esto mismo desde algo más cerca, podemos reparar en otros motivos que ligán esta concepción a un modelo hermenéutico, aunque Ricœur, de manera opuesta a algunos teóricos recientes, se resiste a una narrativización integral de la teoría moral.

Con respecto a la primera configuración del sí mismo ético, que podríamos llamar aristotélica (hasta este punto es importante la presencia de Aristóteles en la amplia relectura de los tratados acerca de la amistad y de la justicia hecha por Ricœur), podemos en primer lugar señalar la insistencia, con referencia al trabajo de Martha Nussbaum<sup>4</sup>, en la fragilidad de la calidad de la acción humana. Si la vida buena es para cada uno de nosotros «la nebulosa de ideales y de sueños a cumplir con respecto a la que una vida es considerada como algo más o menos cumplido o incumplido» (SA 210, 184), podemos decir que dicha vida, en lugar de imponerse por anticipado con una evidencia equívoca, sólo llega a precisarse al término de un largo trabajo de interpretación; trabajo que es también un trabajo de autointerpretación, consistente en un incesante vaivén entre *phrónesis* y *phrónimos*. Esta relación, ya entrevista por Aristóteles, puede expresarse, según Ricœur, en un lenguaje más moderno a través de la idea de que «mediante un trabajo incesante de interpretación de la acción y de uno mismo se prosigue la búsqueda de una adecuación entre aquello que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas» (*ibid.*, 185).

Asistimos entonces, precisamente, a la introducción explícita de un punto de vista hermenéutico. El hombre no es sólo el *animal simbólico* que en él quería ver Ernst Cassirer; el hombre aparece, según una fórmula de Charles Taylor citada en el mismo contexto, como un «*self-interpreting animab*». Podemos aplicar, entonces, la teoría del círculo hermenéutico entre el todo y la parte a la relación existente entre la visión global de una vida buena y las elecciones particulares que unen entre sí las decisiones que dan una configuración singular a nuestra vida. Ahora bien, el concepto de autoestima es, precisamente, el fruto de este incesante trabajo de interpretación. «En el plano ético, la autointerpretación se convierte en autoestima» (SA 211, 185). Si el concepto de autoestima pasa a ser un concepto hermenéutico, se comprende mejor que no pueda replegarse sobre sí mismo, sino que haya de incluir la solicitud, o sea, la expresión de la vida buena con y para el otro, e incluso la búsqueda de instituciones justas. También en este punto vemos cómo funciona en Ricœur la ley, por así decirlo, del mayor rodeo.

Si en el plano ético, la relación entre la *phrónesis* y el *phrónimos* desemboca en una concepción hermenéutica de la autoestima, esta dimensión hermenéutica resul-

<sup>4</sup> M. C. Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Hay edición castellana: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995 (N. del T.).

ta aún más explícita en el regreso a la *phrónesis* que la travesía de la exigencia de universalización que conlleva la norma moral invita a llevar a cabo, bajo la presión de los conflictos ineludibles que surgen del encuentro entre la ley universal y la situación siempre particular. En este punto, hay que subrayar, en primer lugar, la irrupción de la voz de la no-filosofía en el discurso conceptual del filósofo. Sin duda, Ricœur sigue de cerca a Pierre Aubenque, que, en su gran libro sobre *La prudencia en Aristóteles*<sup>5</sup>, había analizado ya con amplitud la relación habida entre el *phronēin* trágico y la *phrónesis* aristotélica. Pero es la lectura detallada y atenta de una voz singular, en este caso la de la Antígona de Sófocles, la que le hace comprender en qué sentido la experiencia del conflicto modifica de arriba abajo el aspecto de la acción humana. «Enseñanza de lo ético mediante lo trágico» (SA 283, 263) y no moralización de la tragedia: ésta es la apuesta hermenéutica que guía la meditación, preñada de gravedad, acerca de lo «trágico de la acción». Se reconoce sin dificultad en esta meditación el eco de la antigua interpretación del mito trágico del Dios malvado<sup>6</sup>, pero mediada ahora por la singular voz de Antígona.

La irrupción de esta voz no-filosófica tiene un efecto secundario que, por sí solo, revela toda una concepción de la hermenéutica. Cuando se habla de una «sabiduría trágica capaz de orientar una sabiduría práctica» (SA 284, 263), no se piensa en absoluto que el hecho de recurrir a la sabiduría trágica permita resolver un problema filosófico. Al contrario, ésta sólo agrava, en todos los sentidos del término, las aporías presentes a lo largo de la investigación de la ipseidad, añadiendo una «aporía ético-práctica» (SA 288, 267) a la ya larga lista de aporías de las que no podemos desembarazarnos. Pero tras la trilogía *Tiempo y relato* resulta cada vez más evidente que aporética y hermenéutica (respectivamente poética) hacen buenas migas.

Pasado el umbral de lo trágico de la acción (que, en realidad, nunca se deja atrás), el campo está libre para examinar el alcance hermenéutico del concepto de sabiduría práctica en estos tres grandes dominios: las instituciones, las relaciones interpersonales y la relación con uno mismo donde la acción moral afronta conflictos ineludibles. Una «filosofía de la acción de carácter hermenéutico» (SA 302, 282) apuesta por «la posibilidad de que la dialéctica entre la ética y la moralidad [...] se anude y se desanude en el juicio moral en una situación concreta» (SA 290, 269).

### III. HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA ANALÍTICA: UN MATRIMONIO DE CONVENIENCIA

Después de este breve repaso de algunos pasajes clave de la segunda parte del libro, en los que hemos visto hacerse explícita la dimensión hermenéutica de la problemática del sí mismo narrativo y ético, regresemos ahora al primer tiempo del aná-

<sup>5</sup> P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, París, P.U.F., 1963 (N. del T.).

<sup>6</sup> Cf. P. Ricœur, *La symbolique du mal*, en *Philosophie de la volonté*, t. II, *Finitude et culpabilité*, París, Aubier, 1988, 2.ª ed., pp. 355-373. [Hay edición castellana: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 363-382 (N. del T.).]

lisis, claramente el más «analítico», preguntándonos por aquello que permite discernir en este punto una opción «hermenéutica» precisa: la preferencia otorgada a la vía larga del análisis respecto a la vía corta de la reflexión.

Lo menos que se puede decir es que esta apuesta implica una concepción muy determinada de la hermenéutica que cuenta con el hecho de una alianza, no sólo posible, sino fecunda, entre la filosofía analítica y la filosofía hermenéutica. Al igual que el propio Ricœur ha hablado repetidas veces de un injerto de la hermenéutica en la fenomenología, podríamos hablar aquí de un injerto de la hermenéutica en la filosofía analítica, haciendo constar que, tanto en un caso como en el otro, están destinadas a entrecruzarse concepciones filosóficas del sí mismo heterogéneas. El hecho de que este injerto en modo alguno sea evidente me parece, por otra parte, algo confirmado por dos introducciones recientes a la filosofía hermenéutica, que ofrecen una lectura casi antitética de la disciplina. Hans Ineichen<sup>7</sup>, apostando por una alianza indispensable entre filosofía analítica y filosofía hermenéutica, termina su presentación histórica con un largo capítulo elogioso dedicado a Paul Ricœur, quien le parece, de entre todos los teóricos contemporáneos de la hermenéutica, el que mejor ha logrado restituir a ésta la dimensión crítica que de hecho había perdido con el giro ontológico llevado a cabo por Heidegger; un giro ratificado igualmente, a pesar de su versión más «urbana», por Gadamer. Jean Grondin<sup>8</sup>, por el contrario, tomando como hilo conductor de su lectura la tesis de que la universalización de la hermenéutica descansa, en última instancia, en la idea agustiniana de *verbum interius*, centra todo su análisis en Gadamer y pasa por alto resueltamente a Ricœur.

Toda la argumentación desarrollada por Ricœur en la primera parte de su obra demuestra que se encuentra mucho más cerca de la opción metodológica de Ineichen que de la de Grondin. También él apuesta por la posibilidad «de incorporar a la hermenéutica del sí mismo [...] fragmentos significativos de la filosofía analítica en lengua inglesa» (SA 28, XXIX). La heterogeneidad de las dos tradiciones es patente, como demuestra concretamente el análisis de la acción intencional. La gran fuerza del enfoque analítico, a saber, la precisión en la descripción, tiene como contrapartida la dificultad de incorporar la criteriología apropiada en la descripción de la atestación (SA 91, 57). Conviene entonces preguntarse de qué fragmentos significativos se trata, so pena de convertir a los filósofos de lengua inglesa, los interlocutores privilegiados de Ricœur en la primera parte de su obra, ya se trate de Strawson, de Parfit o de Davidson, en reclutas forzosos de una presunta legión extranjera hermenéutica. Ahora bien, Ricœur precisa claramente que no le mueve «la ambición maniática de lograr un matrimonio forzoso entre dos familias de espíritu que se han tratado poco» (SA 28, XXIX). Y, sin embargo, se trata —aunque parezca imposible— de un matrimonio que, si no por amor, resultante de un flechazo imprevisto e imprevisible, como quizás sea el caso de Richard Rorty, quien no deja de proclamar: «la epistemología (fundacional) ha muerto, ¡viva la hermenéutica!»<sup>9</sup>, al menos ha de ser un

<sup>7</sup> H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg/München, K. Alber, 1991, col. «Handbuch der Philosophie».

<sup>8</sup> Cf. J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.

<sup>9</sup> Cf. R. Rorty, *L'homme spéculaire*, trad. Thierry Marchaisse, París, Seuil, 1990, pp. 349-392.

matrimonio de conveniencia. Desde la perspectiva de *Sí mismo como otro*, vemos claramente en qué condiciones puede tener lugar dicho matrimonio. Sólo si se atiende a la relativa independencia de la teoría de la acción respecto a la teoría del lenguaje podremos pretender «una nueva alianza entre la tradición analítica y la tradición fenomenológica y hermenéutica» (SA 137, 106). No es, pues, la filosofía analítica del lenguaje en su generalidad, sino la semántica de la acción la que desempeña el papel de propedéutica en el problema de la ipseidad. En este sentido preciso hay que entender la invitación a «una confrontación constructiva entre filosofía analítica y hermenéutica» o la idea de una «competencia entre filosofía analítica y hermenéutica» (SA 29, XXX), formulada en el prefacio. Podemos incluso precisar la dote que la pareja analítica aporta al matrimonio, pues en todo matrimonio de conveniencia la dote desempeña un papel esencial: libera a la hermenéutica de la trampa de una aproximación puramente reflexiva a la ipseidad. «*El recurso al análisis*, en el sentido dado a este término por la filosofía analítica, es el precio que hay que pagar por una hermenéutica caracterizada por el estatuto indirecto de la posición del sí mismo» (SA 28, XXIX).

¿En qué puede consistir, entonces, la dote de la pareja de la hermenéutica? Nos parece que la mejor respuesta a esta pregunta consiste en admitir que no es otra cosa que el fenómeno de *la atestación*, ya señalado antes como «clave» de todo este libro. Y de hecho se alega claramente a este fenómeno para precaverse del doble peligro de una sumisión excesiva al uso contingente de una lengua natural dada y de un «semantismo cerrado», incapaz de dar cuenta de la dimensión propiamente histórica de la acción (SA 349, 333). Bien es cierto que sólo en el plano ontológico, es decir, cuando se trata de describir y de analizar los modos de ser del sí mismo, «la ontología implícita en la hermenéutica» muestra los servicios que puede prestar a la filosofía analítica, y la atestación pone de manifiesto el «*quiasmo* que existe entre reflexión y análisis» (SA 350, 333).

#### IV. HERMENÉUTICA DEL SÍ MISMO Y ONTOLOGÍA

Ya es hora, pues, de precisar en qué consista esta ontología implícita, lo que implica la confrontación de la hermenéutica del sí mismo de Ricœur con la única concepción que merece plenamente el título de hermenéutica del sí mismo, a saber, la de Heidegger. También desde este punto de vista se revela la hermenéutica de Ricœur como «filosofía del rodeo». El hecho de que la concepción heideggeriana de la ipseidad sea un interlocutor privilegiado de Ricœur se muestra muy pronto en la obra, cuando se confrontan al mismo tiempo dos filosofías que dan una gran importancia a la pregunta *¿Quién?*: la de Heidegger y la de Hannah Arendt. Mientras que en Hannah Arendt la única respuesta posible a la pregunta *¿Quién?* es un relato, de modo que «la acción es ese aspecto del hacer humano que reclama relato» (SA 76, 40), lo que llama la atención en la analítica existencial heideggeriana es la determinación, ontológica desde un principio, de la ipseidad. ¿Habría, pues, que seguir de cerca a Heidegger, situándose de entrada en un plano ontológico? La decisión de tratar el problema del sí mismo como un problema ontológico no caracteriza sólo el estatuto del sí mismo en el marco de la analítica existencial de *Sein und Zeit* (los únicos textos a los que se refiere Ricœur), sino que se remonta a



*Frühe Freiburger Vorlesungen*, donde Heidegger pone en marcha su programa de hermenéutica de la facticidad<sup>10</sup>.

Recordemos rápidamente cómo se presenta esta puesta en marcha a principios de los años veinte. De Dilthey, Heidegger ha heredado una convicción: pensar la vida es tarea de la que no cabe zafarse. Sólo que, en esta época, lo que se llama «filosofía de la vida» contiene lo mejor y lo peor. Es importante, pues, diferenciar en primer lugar entre «vitalismos» más o menos biologizantes —tan numerosos— y los escasos pensadores de la vida que gozan de autenticidad. Entre éstos, sólo tres merecen ser considerados en serio filosóficamente: Bergson, Dilthey y Nietzsche (*GA* 61, p. 80). A su vez, Heidegger esboza en 1921-1922 su propia interpretación de la «vida factual» (*GA* 61, pp. 79-155). Ésta introduce de inmediato una concepción determinada de la fenomenología hermenéutica: desciframiento del fenómeno de la vida, tal como se da; ésta es la tarea, si se reconoce en la expresión «vida» una categoría fenomenológica fundamental que designa un fenómeno fundamental (*GA* 61, p. 80). La interpretación de este fenómeno habrá de tener éxito allí donde las filosofías y las metafísicas de la vida han fracasado, a veces de modo lamentable, en particular al sucumbir a la tentación de dejarse guiar por conceptos biológicos de la vida, tentación precisamente que hay que evitar a todo precio. En este sentido, el intento de Heidegger pretende ser comprendido como «la asunción-apropiadora (*Aufhebung*) de las tendencias positivas de la filosofía moderna de la vida» (*GA* 61, p. 82).

Pensar la vida misma, tal como se comprende a sí misma y porque se comprende: ¡vasta empresa! Heidegger aborda el problema mediante una modesta reflexión sobre las «tendencias expresivas» contenidas en el verbo «vivir», caracterizado por una extraña ambivalencia intransitiva-transitiva reflejada igualmente en el sustantivo: «vivir» y «vivir la vida», ¡ambas expresiones son correctas! La dilucidación fenomenológica no ha de confundirse, evidentemente, con una «gramaticalización» que sólo se dejara guiar por indicios «gramaticales», como hace el segundo Wittgenstein. No importa la gramática del verbo «vivir», sino «la palabra viva, el hablar inmanente de la vida misma» (*GA* 61, p. 83).

Para reunir este hablar inmanente de la propia vida, el intérprete-filósofo, ¿ha de convertirse en ventrílocuo?, ¿es capaz de obtener las categorías a través de las cuales se comprende la vida a sí misma? Ésta es sin duda la difícil apuesta subyacente a esta parte del análisis heideggeriano. Partiendo de indicios lingüísticos, Heidegger obtiene tres capas significativas: 1. La vida significa, en primer lugar, «la unidad de la sucesión y de la temporalización» (*GA* 61, p. 84). Dicho en otras palabras, las vivencias no se yuxtaponen entre sí, sino que forman una unidad a lo largo del tiempo, unidad que, por otra parte, puede presentar un aspecto diferente según los diversos modos de realización. 2. La vida contiene en sí misma posibilidades latentes, es imprevisible, aún puede reservarnos sorpresas. La categoría de posibilidad que aparece en este punto habrá de ser considerada en un sentido rigurosamente fenomenológico, que nada tiene que ver con el sentido que este término recibe en el marco de una lógica

<sup>10</sup> Cf. concretamente los siguientes textos: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe 61, Frankfurt, Klostermann, 1985; *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe 63, Frankfurt, Klostermann, 1988; *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J. F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992.

modal. 3. Por último, el primer y el segundo sentido pueden entrecruzarse para definir cierta idea de realidad: la no-transparencia de un poder, el destino. Considerados conjuntamente, estos tres significados definen la vida como un modo específico de estar ahí<sup>11</sup>.

Se ha de subrayar que la interpretación fenomenológica de la vida supone la actuación de la terna *Gehalt-, Bezugs-, Vollzugssinn*, característica de la noción de fenómeno, tal como Heidegger la entiende en esta época. 1. El *sentido* del fenómeno de la vida es definido por la categoría, también fenomenológica, de «*mundo*». 2. La vida se desarrolla siempre «en», «hacia» o «contra» algo. 3. Se relaciona, pues, intrínsecamente con el mundo, lo que quiere decir que tiene como *Gehaltsinn* el «mundo», es decir, «lo vivido, aquello por lo cual la vida es tenida, aquello a lo que la vida se atiende» (GA 61, p. 86). O mejor: «El mundo es la categoría fundamental del tenor del sentido que hay en el fenómeno 'vida'» (*ibid.*).

En el mundo hecho a través de la *cura*, que define el *Bezugssinn* de la vida, vivir es *curarse de* (GA 61, p. 90), en el sentido elemental de la cura por el «pan diario», que nos recuerda que somos seres con necesidades y con carencias (*Darbung, privatio, carentia*). A la luz de esta cura cotidiana, el mundo reviste un sentido vital. Llega a ser significativo. La cura, podríamos decir, descubre el mundo como algo dotado de una *significatividad* (*Bedeutsamkeit*) particular. La «significatividad», lejos de depender de la lógica, sólo se pone de manifiesto a la luz de la cura que impregna todo encuentro (*Begegnis*) concreto entre las cosas y nuestra experiencia del mundo. «Cada experiencia es, en sí misma, un encuentro (*Begegnis*) en y para un curarse» (GA 61, p. 91). Ahora bien, es absolutamente necesario el no sucumbir a la tentación de la filosofía de los valores, que confunde esta significatividad con la noción de «valor». «La significatividad no ha de ser identificada con el valor» (*ibid.*). No es un «valor» incorporado desde fuera a un «hecho» bruto.

Esta significatividad queda en muchas ocasiones implícita. Sólo cuando está en juego la significatividad de nuestra propia vida resulta explícita (GA 61, p. 93). Esto ocurre cuando alguien afronta en serio el problema del «sentido de su vida». Entra entonces en relación con un mundo específico, con el «mundo del sí mismo». Heidegger distingue, en efecto, en esta época entre tres «mundos» diferentes: el «mundo del sí mismo» (*Selbstwelt*), el «mundo del estar con otro» (*Mit-Welt*) y, por último, el «mundo-entorno» (*Umwelt*) (GA 61, p. 94). Esta teoría de los «tres mundos» de la *cura* permite considerar en su especificidad la tarea de una hermenéutica del sí mismo.

El enfoque fenomenológico de la vida, plagado de obstáculos terminológicos y consistente en «ver el tema principal de la filosofía, la facticidad» (GA 61, p. 99), parece proponer la siguiente alternativa: ¿hay que dotar a la vida de una transparencia perfecta, de esa pureza cristalina ejemplificada por la lógica, o de una opacidad absoluta? Al hablar de «facticidad», parece que optamos por el segundo miembro de la alternativa. Esto, precisamente, es lo que inquietaba a los neokantianos. Pero la apuesta por una hermenéutica de la facticidad consiste en la existencia de una tercera posibilidad. Recurriendo a una imagen, se podría decir que entre la transparencia cristalina y la opacidad absoluta existe una translucidez más o menos brumosa. Hei-

<sup>11</sup> «Leben = *Dasein*, in und durch Leben "Sein"». GA 61, p. 85.

degger se sirve precisamente de esta imagen de la nebulosidad o de la bruma<sup>12</sup> para caracterizar la relación de la vida consigo misma.

La tarea de la filosofía es ayudarnos a ver con claridad en esta bruma. Esto requiere un trabajo específico de interpretación, es decir, un esfuerzo *hermenéutico*. La elucidación del fenómeno de la vida recurre necesariamente a *categorías*. Pero, tratándose de la diversidad de significados que reviste el fenómeno de la vida, es importante precisar el estatuto de estas categorías. Éstas no son en modo alguno ni formales ni puramente descriptivas, sino *interpretativas*. Casi podríamos decir que son *prospectivas*, en la medida en que buscan posibilidades de comprensión escondidas en la vida misma. Dicho en otras palabras, son categorías *hermenéuticas*. Cada categoría es «interpretativa y sólo interpretativa, a saber, la vida factual, apropiada en el cuidado existencial» (GA 61, pp. 86-87). Esta fórmula revela el secreto del término «hermenéutica de la facticidad» que domina el trabajo filosófico de Heidegger durante el período que aquí nos interesa<sup>13</sup>. Tomemos nota de esta nueva definición del término «categoría»: «algo que, conforme a su sentido, interpreta un fenómeno según una dirección de sentido de un modo determinado, principal, que lleva el fenómeno a la comprensión en tanto que fenómeno interpretado» (GA 61, p. 86). Todas las categorías de la fenomenología de la vida son, en este sentido, categorías hermenéuticas, interpretativas, que someten la vida factual a la interpretación. En este punto, podemos apreciar la separación entre la mirada fenomenológica de Heidegger y la de Husserl. A Heidegger le gusta decir que ve con los ojos de Husserl; pero de entrada inventa ya otra mirada, la de la «fenomenología hermenéutica» —que le permite ver otros fenómenos y, en particular, esa facticidad que Husserl, al tenerla por opaca y ciega, oponía a la conciencia pura—.

El término *interpretación* se opone aquí de modo manifiesto al término *reflexión*. La autocomprensión de la vida, forma fundamental de la apropiación de sí mismo, no consiste en una reflexión sobre uno mismo. Esto no es todo, pues podría pensarse que las categorías interpretativas se plantan desde fuera en la vida en nombre de una teoría general de la interpretación. En realidad, tienen su origen en la vida misma, «viven en el seno de la propia vida» (GA 61, p. 88). No es inútil subrayar que esta hermenéutica recurre a las figuras retóricas de la *elipsis* (GA 61, p. 108) y de la *hipérbole* (GA 61, p. 104) para describir el modo específico en que la vida se relaciona consigo misma al cumplirse. Por lo menos esta última noción interviene igualmente en la hermenéutica del sí mismo de Ricoeur.

Sólo el trabajo de la interpretación llega a resolver la aporía constitutiva de una filosofía de la vida: ¿cómo describir el movimiento de la vida sin traicionarla? En 1923, Heidegger ilustra esta dificultad con un pensamiento de Blaise Pascal: «Cuando todo se mueve del mismo modo, nada se mueve en apariencia, como en un barco. Cuando todo se desborda, nada parece hacerlo. Sólo quien *se detiene* deja que se vea el frenesí de los otros, al hacer de punto fijo». Comentando esta idea, precisa Hei-

<sup>12</sup> *Diesigkeit*. GA 61, p. 88.

<sup>13</sup> Cf. concretamente el dossier referido a este tema que se encuentra en el t. IV (1986-1987) del *Dilthey Jahrbuch*. Con respecto a la propia noción de *facticidad*, consúltese especialmente el estudio de Theodor Kisiel «Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers» (pp. 91-120). Sobre la concepción heideggeriana de la hermenéutica durante este período, véase el estudio de Christoph Jamme, «Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik» (pp. 72-90).

degger que la simple participación en el frenesí propio de la vida impide la labor de la comprensión, es decir, de la interpretación categorial. El problema consiste en encontrar una actitud ante la vida que no traicione al punto su modo de ser, la facticidad (GA 63, p. 109).

Esta actitud comprensiva, no objetivadora, es la actitud «hermenéutica». Pero entonces precisamos, justamente, un nuevo concepto de hermenéutica que rompa con el enfoque epistemológico privilegiado, en concreto, por Dilthey. Para Heidegger, la hermenéutica ya no es una disciplina, una «teoría general de la interpretación», sino una dimensión interna de la propia facticidad (GA 63, p. 15). Esto quiere decir que el «comprender», como dimensión intrínseca de la vida factual, no es un comportamiento de tipo cognitivo. Por ello, Heidegger da la espalda al problema, muy discutido en la época, por Edith Stein, Scheler y Dilthey entre otros, de la comprensión del otro (problema de la *Einfühlung*). El comprender no se dirige hacia otra cosa, aunque sea el otro, sino que es un modo de ser del propio *Dasein*. La hermenéutica, pues, no tiene en modo alguno una curiosidad artificial deseosa de examinar cuidadosamente los estados de ánimo —nuestros o de otro—; está simplemente al servicio del despertar a sí mismo del *Dasein* (*Wachsein des Daseins für sich selbst*, GA 63, p. 15).

Quizás sea esta noción la que guarda el secreto de la hermenéutica del sí mismo heideggeriana. Ahora bien, si la hermenéutica es, en este punto, inseparable de su «objeto», no puede ser entonces una ciencia o una teoría general de la interpretación: factual y temporalmente precede a la aplicación de las ciencias. Por el mismo motivo, las «evidencias» de las que puede valerse son fundamentalmente frágiles y nunca pueden reducirse a una «evidencia» o «intuición» de carácter eidético (GA 63, p. 16). En efecto, el objeto de la interpretación es el *Dasein* precisamente porque se busca a sí mismo, porque se encamina hacia él mismo (GA 63, p. 17). Encaminarse quiere decir plantearse preguntas radicales, un cuestionamiento reflejado en una inquietud y una angustia irreducibles<sup>14</sup>.

La última observación nos invita a regresar a la noción de «mundo del sí mismo» (*Selbstwelt*), mencionada más arriba. Hay que precisar ahora su significación hermenéutica. Una primera observación negativa: el «mundo del sí mismo» no ha de ser confundido con el yo y su mundo interior (GA 61, p. 94). «La vida y el cuidarse en el mundo del sí mismo no son una autorreflexión (*Selbstreflexion*) ni descansan en ella» (GA 61, p. 95). Vemos, en este punto, cómo el «yo» se encuentra aprehendido también en la forma *reflexiva* del «sí mismo», al igual que ocurre en Paul Ricoeur.

En este contexto, bien cabe recordar el título de una obra de Foucault: el «cuidado de sí». En Heidegger, las nociones de «cuidado de sí» y de «mundo del sí mismo» cobran una determinación más precisa en un trabajo hermenéutico relativo a la experiencia cristiana primitiva. Éste parece ser el tema principal de los cursos sobre fenomenología de la religión de 1920/21 y de 1921. Las epístolas paulinas a los gálatas y a los tesalonicenses se leen aquí como testimonios ejemplares de la experiencia de la vida factual. Heidegger interpreta la historia del cristianismo como una tensión entre dos sustancias: por una parte, la aspiración a un «saber», a una «teoría»,

<sup>14</sup> Para Heidegger, existe claramente una connivencia natural entre esta *Fraglichkeit* óntica (GA 63, p. 17) y el cuestionamiento ontológico.

por otra, el acento puesto en la vida factual que tiene su raíz en el advenimiento de Cristo. Lutero, san Agustín y Kierkegaard aparecen entonces como testigos principales de un regreso a la experiencia cristiana factual.

Frente a esta hermenéutica de sí heideggeriana que, desde 1923, ha hecho un pacto definitivo con la ontología, Ricœur apuesta por la necesidad de una «hermenéutica del rodeo» que evite a la vez las trampas de una filosofía de la reflexión y los cortocircuitos de una mera ontología del sí mismo. La teoría analítica de la acción representa, de este modo, un reto para la determinación heideggeriana del ¿Quién?: un reto que puede transformarse en algo beneficioso si llega a mostrarse que, lejos de ser neutralizada por la investigación del ¿qué?/¿por qué? de la acción, la pregunta «¿quién?» se enriquece con todas estas mediaciones (SA 76-77, 39-41).

En el fondo, nos encontramos aquí de nuevo —en el terreno de la hermenéutica del sí mismo— con la misma actitud de reserva crítica respecto a Heidegger, a pesar de que confiese su gran deuda con éste, definida ya en *El conflicto de las interpretaciones*. Lo que en esta época se enunciaba como decisión de renunciar a saltar a pie juntillas en una ontología de la comprensión, en beneficio de un largo diálogo con las ciencias del lenguaje y los problemas epistemológicos correspondientes, es una opción que se recupera esta vez en el terreno de la teoría de la acción. En este sentido, aunque renuncie a las pretensiones fundacionales del *cogito*, me parece que Ricœur se encuentra finalmente más cercano de las preocupaciones epistemológicas que Richard Rorty, cuya conversión a la causa hermenéutica no está desprovista de un celo excesivo, como prueban en ocasiones los conversos recientes.

Sin embargo, no se trata de dar la espalda a las preocupaciones ontológicas de Heidegger. La lista de temas de la hermenéutica de la ipseidad que están en consonancia con los grandes temas de la analítica existencial es impresionante (SA 357-359, 341-343), y conduce a una pregunta sorprendente: ¿no ocuparía la acción en la empresa de Ricœur un lugar comparable al que Heidegger asigna a la cura? (SA 359, 343). Pregunta sorprendente, en efecto, si tenemos en cuenta el hecho de que no hay ciertamente por qué oponer pura y simplemente la cura a la acción, pues la menor consideración de la analítica existencial muestra hasta qué punto aquella presupone una concepción determinada de ésta, que podría caracterizar gustosamente de «pragmatismo existencial». No es casual, pues, que lectores recientes de *Sein und Zeit* traten de sacar partido a una especie de pragmatismo implícito en la analítica existencial. Bien es cierto, como muestra Jacques Taminiaux, que este pragmatismo se encuentra más en la vertiente de la *poiesis* que en la de la *praxis* aristotélica<sup>15</sup>.

A ello se debe, por otra parte, que Ricœur se refiera a una «pequeña diferencia» (SA 358, 341) entre su propia reconstrucción de la pareja aristotélica *dynamis/enérgeia* y las reconstrucciones inspiradas por Heidegger. Comprendemos entonces todo el interés de los análisis consagrados a las lecturas de Gianni Vattimo, de Rémi Brague y de Jacques Taminiaux. Estas también conllevan desde luego la comprensión de la relación entre el sí mismo y el mundo. El punto de resistencia en el que se encuentra la «pequeña diferencia» se refiere directamente al intento de establecer una equi-

<sup>15</sup> Cf. J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, pp. 147-190.

valencia estricta entre *enérgeia* y facticidad. Sólo apreciaremos el pleno alcance de esta diferencia volviendo a pensar el estatuto mismo de la facticidad, tal como Heidegger la había definido entre 1919 y 1923. Si recordamos que el término facticidad es, en buena medida, sinónimo del concepto fenomenológico de vida, quizás nos sorprenda menos el brusco giro dado por Ricœur, quien tras seguir durante largo trecho las lecturas postheideggerianas de la ontología aristotélica, postula un trabajo análogo de reapropiación del *conatus* spinozista: «otra conexión entre la fenomenología del sí mismo que actúa y que sufre, y el fondo efectivo y poderoso sobre el que se destaca la ipseidad» (SA 365, 349).

Traducción: *Gabriel Aranzueque*